ENTRETIEN AVEC ALAIN DE BENOIST
SUR L'ECOLOGIE

1) *Dr. De Benoist, le riflessioni di alcuni ambienti ecologisti, in specie quelli si richiamano alla cosiddetta « ecologia profonda », sembrano mettere in crisi l'ideologia del progresso. Secondo Lei quali potrebbero e/o dovrebbero essere gli sviluppi di simili riflessioni ?*

L'idéologie du progrès repose sur trois ressorts principaux : une conception linéaire du temps, une interprétation optimiste d'un avenir largement façonné par la technoscience, une valorisation intrinsèque de la nouveauté. Dès ses origines, il y a déjà plus d'un siècle, la pensée écologiste a remis en question ces trois croyances. Parallèlement aux observations scientifiques qui lui ont donné naissance (réalisation du fait que les êtres vivants sont indissociables de leurs écosystèmes, découverte des systèmes naturels de relations complexes, des communautés biotiques, des phénomènes matériels et énergétiques de la biosphère, etc.), elle a engendré ou rejoint des critiques plus proprement philosophiques : critique de la technique, critique de l'idéologie de la croissance et du progrès. L'idéologie du progrès conçoit l'avenir comme une accumulation d'instants nécessairement toujours meilleurs. Toute pensée écologiste un tant soit peu sérieuse s'inscrit en faux contre cette assertion.

C'est particulièrement vrai de ce qu'on appelle l'« écologie profonde », courant de pensée aujourd'hui représenté par des auteurs comme Arne Naess, George Sessions, Bill Devall, Warwick Fox, Alan Drengson ou Robyn Eckersley. Ce courant de pensée a par ailleurs comme caractéristique d'avoir développé la notion de « valeur intrinsèque » de la nature. Je trouve que cette notion est particulièrement intéressante, mais qu'elle est aussi très équivoque — tout comme d'ailleurs le terme même de « nature », qui prend une résonance bien différente selon qu'on l'oppose à la culture, à la « sur-nature », à l'artifice, etc. Parler de « valeur intrinsèque » de la nature implique en effet de déterminer quelle est la source de cette valeur, quelle en est la nature — s'il y a une valeur de la nature, il doit y avoir aussi une nature de cette valeur — et enfin de savoir si les raisons de « préserver la nature » peuvent être véritablement envisagées indépendamment de tout intérêt ou point de vue proprement humain. J'aimerais, si vous le voulez bien, m'arrêter quelques instants sur ce point.

Certains représentants de l'écologie profonde ont tendance à définir ce qui est « naturel » comme ce qui n'a pas été touché par la main de l'homme. La nature se comprendrait comme « nature sauvage » (*wilderness*), comme ce territoire inviolé dont l'« authenticité » n'a pas été altéré par une intervention humaine. « Préserver la nature » signifie alors la soustraire à l'homme. Perçu comme pollueur, comme « parasite » du milieu naturel, l'homme se trouve du même coup coupé de la nature. Il devient la seule espèce qui n'appartient pas (et même, du fait de ses caractéristiques propres, ne peut appartenir) à la

nature. On est donc dans une perspective *dualiste* qui, paradoxalement, rejoint le pire cartésianisme. Descartes et l'idéologie de la « *wilderness* » soutiennent l'un et l'autre que l'homme et la nature n'ont rien en commun. Ils en tirent seulement des conclusions opposées : l'un que l'homme peut légitimement s’instituer en « maître et possesseur » de la nature, l'autre que la nature doit être soustraite à l'homme. Ce dernier se voit ainsi condamné à la passivité, sinon à la détestation de soi. Il y a là l'esquisse d'une théorie misanthropique qui me paraît inacceptable.

La majorité des théoriciens de l'écologie profonde posent cependant le problème autrement. Contrairement aux tenants de la « *wilderness* », ils argumentent à partir de l'appartenance de l'homme à la nature, et même à partir de son unité ou de son identité avec la nature. Ils soulignent l'importance des liens qui existent entre l'homme et la nature, leur interdépendance, leur « *commonality* ». La préoccupation écologiste se confond alors avec le sens du cosmos (de « tout ce qui existe », de l'Etre), une certaine empathie avec toutes les formes de vie, une conscience de l'appartenance de tous les êtres vivants au monde naturel, etc. Une telle approche, éminemment *moniste*, me paraît bien préférable à la précédente. Elle a néanmoins aussi ses inconvénients. En n'introduisant aucun élément de différenciation dans le monde vivant, voire dans le cosmos, elle tend en effet à gommer toute spécificité humaine pour verser, soit dans un organicisme mystique ou un panthéisme naïf, soit dans une nouvelle forme d'universalisme abstrait.

Cela conduit à des apories évidentes. Si l'homme ne fait qu'un avec la nature, comment se fait-il qu'il puisse la mettre en péril ? C'est un peu l'objection qui a pu être faite au darwinisme social : si l'homme est vraiment soumis aux « lois naturelles », comment se fait-il qu'il puisse les violer ? Et s'il n'y est pas soumis, quelle est la nature de l'obligation qui lui est faite de s'y soumettre ?

Quand Arne Naess dit que l'homme ne peut être compris de façon isolée, en dehors de son appartenance à la biosphère, il a raison, mais il reste dans le vague. Le simple fait que l'homme puisse se poser la question de ses responsabilités vis-à-vis de la nature montre qu'il occupe une place particulière dans le monde vivant. Aucune autre espèce ne peut se poser une telle question. L'homme se la pose, non pas tant parce qu'il est le seul à mettre la nature en danger que parce qu'il est le seul à percevoir les conséquences lointaines de ses actes grâce à une conscience réfléchie qui constitue chez lui une « seconde nature » et la source de sa culture sociale. Il se la pose parce que sa conduite en la matière n'est pas déterminée par avance : en ce domaine comme dans les autres, l'homme est condamné à faire des choix. Les problèmes écologiques viennent d'ailleurs eux-mêmes du fait que nous ne sommes pas « des animaux comme les autres », puisque l'homme est le seul à pouvoir modifier tous les milieux naturels (et même, désormais, à pouvoir se modifier lui-même). Dénoncer l'« anthropocentrisme », et avec lui l'idée que la nature n'est qu'une ressource entièrement dévolue au désir utilitaire, est donc certes nécessaire, mais ignorer les modalités spécifiques de la présence humaine au monde revient à tomber dans l'excès inverse.

La même équivoque s'attache à l'« antispécisme ». Le nécessaire respect du monde vivant n'implique pas qu'on mette sur le même plan ou que l'on attribue la même importance à la vie d'un homme, d'un chien, d'une mouche ou d'un microbe. Il n'implique pas non plus qu'on proclame un « droit égal de toutes les espèces à l'existence », et moins encore leur « valeur égale ». Dire que l'homme est le seul être qui ait de la valeur dans le monde est une erreur, dire que tous les vivants ont nécessairement la même valeur en est une autre. Il ne peut y avoir de droit, d'équité dans la relation, que là où il y a des sujets de droit, c'est-à-dire des sujets capables de faire valoir leurs droits. L'idée inverse relève d'une conception purement juridique du monde. Elle n'a aucun sens relativement aux définitions classiques du droit, comme aux pratiques juridiques possibles.

Il ne faut pas oublier, d'autre part, que la nature n'est pas un concept statique, mais une réalité dynamique. La vie évolue, quelles que soient les causes et les modalités de cette évolution. La nature est également complexe : c'est l'accroissement de la complexité qui augmente la stabilité du vivant et ses possibilités d'adaptation par rapport aux discontinuités qui le menacent. Enfin, l'évolution est « orientée » (mais non prédéterminée) : chaque vivant possède un *télos* qui lui est propre. Reconnaître cela, c'est reconnaître aussi que toutes les espèces n'occupent pas la même position au sein de cet ensemble dynamique, et que certaines d'entre elles, à commencer par l'homme, peuvent présenter des spécificités notables, qui sont autant de « propriétés émergentes » intervenues au cours de l'évolution.

Le cartésianisme pose que l'homme est totalement indépendant de la nature. L'idéologie de la « *wilderness* » assure que la nature doit être rendue totalement indépendante de l'homme. L'écocentrisme estime que l'homme doit être entièrement réintégré dans la nature. La bonne attitude me semble être de refuser l'idée d'une coupure ontologique entre l'humanité et le reste du vivant, tout en reconnaissant les différences et l'autonomie relative des composantes de la nature. Il s'agit en quelque sorte d'opposer à toute forme de dualisme un monisme pluraliste, différencié, fondé sur la dialectique de l'un et du multiple et appelant une éthique du dialogue et de la complémentarité. Il me semble que la pensée de Heidegger nous engage dans cette voie, dans la mesure où elle amène reconnaître tout à la fois le *primat* du donné naturel et son *altérité*. La « nature » n'est ni la même chose que l'homme ni ce qui s'oppose à l'homme. Elle est, pourrait-on dire, l'*Autre-de-l'homme* — cet Autre qui participe de la définition de l'homme sans le résumer entièrement.

2) *Secondo Lei i movimenti verdi presenti in Europa svolgono un efficace politica di contrapposizione al modello liberale e all'affermarsi del pensiero publico ?*

Les adhérents des mouvements verts proviennent en général de deux milieux assez différents. Les uns sont d'anciens militants d'extrême gauche qui ont trouvé dans l'écologie un moyen de surmonter leurs désillusions, les autres

sont plutôt des « associatifs », engagés de longue date dans des activités de défense de l'environnement, de protection des espèces animales, etc. Sous l'influence des premiers, beaucoup de partis verts se sont positionnés à gauche, se faisant ainsi les alliés des partis socialistes ou sociaux-démocrates européens. Je pense que c'est une profonde erreur.

L'écologisme transcende nécessairement les catégories de droite et de gauche dans la mesure — et c'est là sa caractéristique politique la plus intéressante — où il est à la fois intrinsèquement conservateur et profondément révolutionnaire : intrinsèquement conservateur puisqu'il entend d'abord préserver un donné naturel, profondément révolutionnaire dans la mesure où il implique un changement complet de paradigme par rapport au modèle de civilisation dominant. En tant que force politique, l'écologisme devrait donc, à mon avis, se positionner en dehors de l'échiquier institutionnel et du jeu des partis. Il devrait aussi prendre acte de ce que, dans le système actuel, les partis politiques constituent un milieu particulièrement peu propice au développement et à la mise en œuvre des idées. Les Verts auraient au contraire tout intérêt à rechercher les moyens d'intervenir à la base, dans la vie quotidienne des gens, en réanimant la dimension publique de la vie sociale, en s'attachant à recomposer le lien social sous l'angle de l’autonomie locale et du principe de subsidiarité.

3) *Dr. De Benoist, le categorie politiche di destra e sinistra paiono appiattite sull'unico modello di democrazia liberale. Secondo Lei quali potrebbero essere i principi di una democrazia « ecologica » che tenga conto e anzi metta in primo piano il rapporto uomo-natura ?*

Cette question rejoint un peu la précédente. Cependant, le lien entre démocratie et écologie ne va pas de soi. La démocratie est le mode d'exercice du politique qui permet le mieux la participation de tous aux affaires publiques. Plus précisément, elle est le régime qui voit dans cette participation la meilleure façon pour l'homme, agissant en tant que citoyen, d'acquérir et de faire usage de sa liberté. Par là, la démocratie participative s'oppose directement à la démocratie libérale, qui n'a qu'une conception « soustractive » de la liberté : pour les libéraux, la liberté correspond à ce qui est soustrait à la vie publique, à ce qui échappe à l'« emprise » du politique. Elle se confond dès lors avec la sphère privée, qui est aussi celle des échanges économiques « libres » de toute intervention extérieure. Par extension, la « main invisible » du marché est perçue comme le paradigme de tous les faits sociaux.

Seule une démocratie participative faisant clairement primer le politique et le social sur l'économique peut prendre en compte les impératifs écologiques. D'abord parce que les gens sont évidemment sensibles à l'environnement dans lequel ils vivent, et qu'ils en tiennent compte lorsqu'ils ont la capacité de décider par eux-mêmes de ce qui les concerne. Ensuite parce que, par définition, l'environnement se situe en dehors de la sphère des échanges marchands. La nature est étrangère à l'économie en ce sens qu'elle n'est pas structurée selon les lois du marché. De plus, tous les modèles économiques existant aujourd'hui

se déroulent dans un temps mécanique et réversible. Ils ignorent donc la non-réversibilité des transformations de l'énergie et de la matière. Ces deux traits expliquent que la croissance économique aboutisse nécessairement au pillage et à la destruction planétaire de la nature.

Maîtriser le monde pour le conformer à nos désirs et à nos besoins a été le programme de toute la modernité, d'Adam Smith à Karl Marx. Ce programme d'artificialisation de la nature, déjà présent chez Descartes, a été clairement énoncé par le chancelier Bacon dans sa *Nouvelle Atlantide* : « Reculer les bornes de l'empire humain en vue de réaliser toutes les choses possibles ». La modernité a assigné comme fin à l'action humaine la négation du donné, c'est-à-dire de ce qui advient naturellement à l'existence. Le donné naturel, dans une telle perspective, est voué à l'arraisonnement par la technique, à la manipulation et à l'instrumentalisation. L'économie, de son côté, ne se développe que sous l'horizon de la rationalité comptable, de l'efficacité et du profit. Seuls des citoyens responsables peuvent enrayer la folle fuite en avant qui résulte du déchaînement de la technoscience et de l'économie, entraînant partout la dévastation des milieux naturels de vie.

4) *L'attuale crisi internazionale, oltre a colpire i popoli nelle loro specificità ed autonomia, sembra mettere in discussione, oggi più que mai, la sopravvivenza del pianeta. Da dove occore ripartire per combattere una simila deriva ?*

C'est à une réorientation générale des esprits qu'il faut tenter de procéder si l'on veut créer les conditions d'un nouveau commencement. Les mises en garde contre l'épuisement des ressources naturelles, la rupture des équilibres biologiques, la dévastation des paysages, l'amenuisement du capital minéral ou énergétique, la surexploitation des nappes phréatiques, la réduction de la biodiversité, etc. sont déjà une bonne chose et rencontrent d'ailleurs un écho de plus en plus grand. Mais les causes profondes de toutes ces conséquences de la crise écologique restent souvent mal perçues. Ce sont ces causes qu'il faut mettre en lumière.

Cependant, la critique des limites matérielles de la croissance économique trouve elle-même ses limites avec l'émergence d'une économie « immatérielle », qui donne un nouvel essor à la sphère marchande sans entraîner de manière intrinsèque de dégradation entropique de la matière ou de l'énergie. Il faut montrer comment cette économie immatérielle (révolution informatique, montée des services au détriment de la production industrielle « lourde ») continue à mobiliser un imaginaire économique qui est lui-même à l'origine de la dégradation des milieux naturels de vie. Quant à la biodiversité, dont il est beaucoup question aujourd'hui (le terme n'est apparu qu'en 1986), il est important de bien faire comprendre qu'elle doit s'exercer à tous les niveaux : écosystèmes, espèces, cultures, gènes. La différence entre les gènes de deux individus d'une même espèce représente une variation biologique élémentaire, mais déjà importante. L'existence de cultures et de peuples différenciés est elle-même indissociable de l'avenir de l'humanité, tout simplement parce qu'il n'y a pas d'appartenance « immédiate » à l'humanité : tout être humain, parce

qu'il est un animal social, n'appartient à l'humanité que de façon *médiate*, au travers de son appartenance première à une culture ou une société donnée. Le maintien de la biodiversité implique donc une pensée de la différence et de l'altérité.

5) *Oggi va molto di moda, anche in certi ambiente cosiddetti ambientalisti, il concetto di « sviluppo sostenibile ». Lei cosa pensa a questo proposito ?*

Le célèbre rapport Brundtland a défini le « développement durable » (ou « soutenable ») comme « le développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs ». Cette définition a reçu l'appui de l'ONU, de la Commission européenne et même de la Banque mondiale. C'est dans le même esprit qu'au sommet de la Terre de Rio, en 1992, on a prôné le recours à des « techniques écologiquement rationnelles », dans lesquelles certains n'hésitent pas à voir l'ébauche d'une « autre globalisation ». Le « développement durable » est ainsi devenu le cheval de bataille des tenants de l'« écologie industrielle » ou du « capitalisme vert », c'est-à-dire de ceux qui plaident pour la « réconciliation » de la préoccupation écologique avec l'industrie ou le marché.

Concrètement, la théorie du « développement durable » tente d'inclure l'environnement dans la rationalité économique, en prenant en compte des données telles que l'épuisement des ressources et les pollutions résultant de l'activité industrielle. Sur le premier point, la méthode retenue est la règle de compensation énoncée en 1977 par Harwick : il s'agit d'assurer l'équité entre les générations actuelles et les générations futures en faisant en sorte que les rentes prélevées au fur et à mesure de l'épuisement des ressources — lesquelles sont égales à la différence entre le coût marginal de ces ressources et le prix du marché — soient réinvesties pour produire un capital de substitution au « capital naturel » ainsi détruit. Le développement serait d'autant plus « durable » que la « substituabilité » du capital reproductible aux ressources naturelles consommées serait plus forte.

Mais cette théorie est éminemment critiquable. Le patrimoine naturel et le capital artificiel ne sont en effet pas substituables. Considérer le premier comme un « capital » n'est d'ailleurs qu'un artifice de langage, car la valeur des ressources naturelles est inestimable en termes économiques : si elles sont une condition de la survie humaine, leur « prix » ne peut être qu'infini.

Quant aux pollutions, considérées ici comme des « externalités négatives », leur prise en compte par les partisans du « développement durable » n'aboutit qu'à l'émission de « droits à polluer » tarifés au moyen de prix fictifs, qui sont eux-mêmes fondés sur des suppositions (car il est impossible de prévoir par avance le coût total d'une pollution future). On crée ainsi un marché des droits de polluer, avec comme seul résultat que la pollution devient le privilège des entreprises assez riches pour acquitter ces droits. Comme ces entreprises sont aussi celles qui polluent le plus, le bénéfice est mince.

Au mieux, de telles mesures ne peuvent avoir pour effet que de retarder les échéances. Leur multiplication renforce en outre l'autorité des bureaucraties nationales ou internationales et le contrôle technocratique. La théorie du « développement durable » vise à corriger le développement classique, mais elle se garde bien de le considérer pour ce qu'il est, c'est-à-dire comme la cause profonde de la crise écologique que nous connaissons. Elle est enfin particulièrement trompeuse dans la mesure où elle laisse croire qu'il est possible de remédier à cette crise sans remettre en question la logique marchande, l'imaginaire économique, le système de l'argent et l'expansion illimitée de la Forme-Capital.

Comme l'a bien montré Serge Latouche, la théorie du développement n'est jamais que la poursuite de la colonisation par d'autres moyens. Elle implique que toutes les sociétés adoptent le même modèle de production-consommation et s'engagent dans la même voie que la civilisation occidentale dominante. Sous-produit de l'idéologie du progrès et discours d'accompagnement de l'expansion économique mondiale, elle aboutit à transformer les rapports des hommes avec la nature, ainsi que leurs rapports entre eux, en quasi-marchandises. Le « développement durable » ne remet en question aucun des principes de base de cette doctrine. Il s'agit toujours de retirer un profit des ressources naturelles et humaines, et de réduire la dette de l'homme envers la nature à des dispositifs techniques permettant de transformer l'environnement en quasi-marchandise. On peut certes réduire le gaspillage ou le volume des pollutions, mais on ne peut faire coexister durablement la protection de l'environnement avec la recherche obsessionnelle d'un rendement toujours accru et d'un profit toujours plus élevé. Ces deux logiques sont contradictoires. Loin d'être un remède à la globalisation, le développement économique est à l'origine de tous les maux qu'elle entraîne. On ne sortira pas de ce système en le réformant pour le rendre plus acceptable, mais en changeant de paradigme pour mettre un terme à la colonisation de la terre par la Forme-Capital, l'anthropologie libérale et la civilisation du profit.

(*Fare verde*, Florence, mars-avril 2002)